

人間主義と共役不可能性について：和辻と倫理学

著者	小田桐 拓志
著者別表示	Odagiri Takushi
雑誌名	哲学・人間学論叢
号	12
ページ	35-48
発行年	2021-03-31
URL	http://doi.org/10.24517/00061926



人間主義と共役不可能性について：

和辻と倫理学

小田桐 拓志

はじめに

『人間の学としての倫理学』は、岩波全書の一巻として1934年に刊行されている。和辻が彼独自の倫理学の概念を体系的に記述して広く受容された著作であり¹、『和辻哲郎全集』では第9巻に収録されている。1930年代に京都における多くの哲学者たちがそれぞれの仕方では哲学的人間学を構想したことはすでに前号である程度言及したが、和辻における人間学はこれら哲学的人間学の展開にやや複雑な影響を与えていると思われる。後述するように、和辻にとって人間学とは単なる *Anthropologie* ではない。和辻の倫理学の影響は、たとえば三木による『哲學的人間學』（未完）にも顕著である。

私は私にとっては私であると共に汝にとっては汝であり、汝は汝にとっては私であると共に私にとっては汝である。私も汝も主體的・客體的なものであるが、單に客體的なものであるのではない。もともと主體的・客體的である私と汝とはそれ故に互に表現的なものとして相對するのである。いはばただ一重のものでなくて内部と外部とが一つであるものは表現的である²。（傍点は原文のまま）

和辻にとって倫理学は人間学であるが、その人間学はいわゆる「人 *anthropos*」の学ではない。それゆえ、実は和辻はダヴォス討論をはじめとするヨーロッパにおける哲学的人間学に対して明確に批判的な考えをもっていた。その批判は当然、京都における三木や西田などの人間学的思索にも向けられうるものであり、一方で彼ら自身も和辻による解釈学的倫理学の成果を積極的に評価し取り入れる必要に迫られることになる。

引用部分で三木は、人間の行為は「主體」に対する「客體」（「私-それ」）の行為と考えられるべきではなく、「私と汝との間に於ける出来事」すなわち「表現」の意味をもっていると述べている。「表現」（と体験）とは、むしろ直接的にはディルタイからきたものであろうが、私と汝という行為連関を表現として捉える視点は、むしろ和辻における解釈学の

方法を連想させる。実際に、これら両書はほぼ同時期に書かれた著作（おそらくは1930年代の前半）である。

『哲學的人間學』冒頭で、三木はまず哲學的人間學の学としての独自性について述べている。三木によれば、哲學的人間學では知られるものも知るものも人間であるから、その知識のあり方は通常の学における知識とは異なっている。地質学が地質についての学であるのに対して、人間學は単に人間による「人間に就いての學」ではなく「人間の自己理解」つまり自覚に深く根ざしているから、そのような自己理解とは単に知的なものではありえないと論じる³。その上で引用文にあるように、『哲學的人間學』における三木は、私と汝における社会性に人間の自覚の本来の意味を見ている。一方、和辻がその倫理學で主な分析の対象とするのも表現の社会性である。

しかし、一見すると類似の論点を扱っているように見えても、両者の人間學的關心には歴然とした違いがある。これも後述するように、和辻の解釈學において「表現」とは人間における表現であり、人間による表現ではない。つまり和辻にとつての「表現」とは、「私-それ」の行為性でも「私-汝」の行為連関でも捉えきれないのである。その独特の思索の痕跡は、『人間の学としての倫理學』の至る所にある。その特徴は、たとえば現象學（とりわけその現象概念）に対する批判となって顕在化している。現象學的還元的第一段階である超越論的還元において、自然的態度における対象xの存在命題が括弧に入れられ、現象に対する（純粹）意識の志向性の構造が取り出される。しかしその場合に、一つの疑問が生じる。意識の志向性において、體驗はどのように他に対して表現されるのか。

現象學の立場においては、表現關係もまた一つの現象であり、従つて志向的構造を持たなければならぬ。表現されたものは表現という志向作用の対象である。たとえば悲しみを表現する、喜びを表現するというごとく、表現は何物かを表現することであり、そうして表現せられた悲しみ・喜び等々はノエーマとして意識面に露出している。しかしかく見るためには表現するという作用はノエーシスとしてあくまでも対象たり得ないものになる。しからば表現が他によつて了解されるという契機は不可能とならざるを得ない⁴。（傍点原文のまま）

和辻によれば、現象學において表現はあくまで志向作用であり、ノエーマとして露わになる志向対象を純粹意識がその相關物として志向する作用として解釈される。それゆえ、他によるその表現の了解は意識面におけるノエーマを共有することによつてのみ可能となる。われわれは、たとえば同じりんごを見るように、喜びを見るということになる。しかし喜びの表現（作用）そのものはそのような喜びの相關物にすぎないから、直接的に他によつて了解されることがない。そして一方で三木においても、私と汝が相對する表現的關係は、基本的にこの志向性の基本構造を出ていない。なぜなら、たとえその表現の志向作用が「た

だ一重のものでなくて内部と外部とが一つである」と捉えられているとしても、それはやはり内部から外部に向けられた志向の関係であることに変わりはないからである。

しかし和辻にとっては、事態はその逆である。まず（表情やしぐさなどの）表現とそれが生起する人間共同態がある。人間が人（anthropos）であると同時に人間共同態であつてはじめてわれわれは、悲しみや喜びなどを体験しまたそれを解釈する。体験と表現との関係は、心が物を考えるような志向性との関係ではない。「現象は常に人と人との間に置かれ、何らかの意味において間柄的存在を表現する。我の意識にのみ内在するものとなることはできぬ⁵。」それゆえ、表現と表現されたものとの関係を考えるためには現象学的な現象概念は適切ではない。以上のような和辻の倫理学の基本的な枠組みは、後期ヴィトゲンシュタインにおける種々の懐疑的思考と共通性があり、しかもそれとほぼ同時代かやや先行している⁶。

和辻の主題はあくまで倫理学であるから、同書において志向性と表現の関係は二次的な重要性をもつにすぎないはずであろう。しかし、にも関わらず彼は終章において、現象学と解釈学における（より正確には、ハイデガーにおける現象学的方法と和辻自身の解釈学的方法における）表現の構造とその違いについてかなり綿密に考察を加えている。和辻にとって、現象学における現象概念は倫理学を基礎づけるのにきわめて不十分なものであった。和辻による現象学批判は単に、純粋意識の志向性とそのノエマ的な相関物について考察するだけでは事実と当為が明確にならないという、ありふれた現象学批判とは同じではない。むしろ和辻の倫理学はある意味で事実と当為の区別そのものを疑っているのだが、その理由は三木におけるそれとは著しく異なっている。

行為ではなく表現により深く関わるという点で、和辻における人間学は単なる Anthropologie ではなく、また彼の倫理学は単なる ethics ではない。この稿の表題が「和辻と倫理学」であるのも、同じ理由からである。ちょうど和辻における人間学が Anthropologie とある種の緊張関係にあるように、和辻と倫理学 ethics ともいくつかの理由で矛盾的な緊張関係にある。それらの理由を明らかにすることがこの稿の一つの目的である。

事実と当為

三木において事実と当為の区別が論じられる場合、その論旨は西田における同じ主題に対する考えと基本的には類似している。端的にいえば、事実 *Tatsache* とは行為する主体における事実であり、当為も同じく行為主体にとっての当為である。『自覚における直観と反省』の冒頭で、西田は事実と当為の違いは相対的なものであると論じているが、その出発点はやはり行為主体の立場である。（意識の立場と行為主体の立場の違いについてはここではひとまず置くが、その違いは西田と三木においては事実 *Tatsache* の定義そのものに関

わっている?。)

それでは、和辻は事実と当為をどのように考えているのか。『人間の学としての倫理学』では第一章のはじめの部分でこの問題が繰り返し論じられている。

倫理という言葉は第一に人間共同態に関する。共同態を捨象した個人的意識はこの語と縁なきものである。第二にそれは人間共同態の存在根拠に関する。道徳的判断あるいは評価はこの地盤の上で可能にせられるのであって、逆にかかる判断や評価が根拠となるのではない⁹。

和辻はここで、倫理の語を ethics の翻訳語と考えるのではなく、漢語におけるその由来から説きおこしている。彼によれば、倫は「なかま」で理はそのことわりであるから、倫（理）とは人倫のあり方（間柄）のことである。「五倫は五種の共同態を意味しつつ同時に五種の常すなわち秩序を意味している⁹。」つまり五種の（人倫の）あり方とは、そのようにあることと同時にそうあるべきであることを意味する。和辻は、『孟子』を例に挙げてこう説明する。「父子親あり」というとき、父子というあり方と親という人倫の常とは不可分である。父子が親を定義するのでも、その逆に親が父と子を規定するのでもない。父子のあり方は一つの人間共同態を形成する。そして、個人における道徳的判断はこの人間共同態が個人的意識に反映されたものである。つまり、個人の意識における当為と事実との関係は、大まかには共同態と「共同態を捨象した個人的意識」との関係に他ならないことになる。それゆえ、和辻は次のように述べる。

それ[人間の世間性と個人性-引用者注]は個人の行為が単に個人的主観的たるのみならず超個人的な根拠を持つことを意味するとともに、また共同態の行為が単に超個人的たるのみならず必ず個人の行為として表現せられることを意味している。主観的な当為意識は右のごとき人間存在が個人の意識に反映したものと云ってよい¹⁰。（傍点原文のまま）

この引用から明らかなように、和辻の場合に当為 Sollen とは必ずしも行為主体の立場から定義される当為を意味しない。事実と当為は、それぞれ人間共同態の間柄的存在における二つの契機であるにすぎない。さらにいえば、物の存在 Sein（Sollen に対する）も、同じく人間存在がその共同態において物を有つことに遡って考えられる。

人間存在の根本的な解明は、一面において客体的な Sein がいかにかに成立し来たるかの問題に答える地盤を、他面において Sollen の意識がいかにかに成立するかに答える地盤を、提供すると言つてよい。前者は人間存在から物を有つことへ、物を有つことから

物があることへ、「有」の系譜をたどることによって答えられる。後者は人間存在の構造がいかに自覚せられるかをたどることによって答えられる。人間存在の学はこの二つの方向に対していずれも充分な地盤を与え得なければならぬ¹¹。(傍点原文のまま)

たとえば「机がある」という存在 Sein に関する命題も、人間存在において人が机を「有つ」という命題に還元される。むろんこの限りにおいて、和辻の物についての考えはハイデガーの基礎的存在論に類似しているようにも見える。しかし、その出発点が人間共同態というあり方（上述の「倫」）にあることは忘れるべきではない。机を「有つ」のは、あくまで共同態としての人間存在であって人 (anthropos) ではない。

人間存在をその個人性としてのみならずその共同態として見るという和辻の基本的な着想は、周知のように日本におけるその後の倫理思想に影響を与えているが、彼の身近にいた他の思想家たちには意外なほど広がりをもたなかったとも考えられる。たとえば西田や三木にとって、一見すると和辻の解釈学的倫理学は彼ら自身の人間学と近接する方法的基盤をもっていたかと思えていたであろう。その相違は微妙であり、実は必ずしも明確に意識されたとは限らない。

行為と表現

和辻の解釈学における表現とは、ハイデガーにおける共存在の志向性とは似て非なるものである。前者では、そもそも厳密な意味での志向性が前提とされていない。さらに正確にいえば、和辻にとって私の意識における志向性とは人間存在の表現であるにすぎない。

人間をこのような間柄として把握することは、志向性における「もの」と「我れ」との関係に新しい光を投げる。人間は間柄において「我れ」となる。我れはその独自性において間柄を現わしている。従って「もの」と「我れ」との関係は、その真相においては、「間柄における我れ」と「もの」との関係である。ものを志向するのは「間柄における我れ」であって「孤立した我れ」ではない。しからば志向は本来共同志向であり、その共同志向が我れの志向となるのである¹²。(傍点は原文のまま)

間柄における私と物との表現的關係が私個人における用具的存在に対する行為的關係に限定されて理解されるときに、一見するとこの用具的な関係性が私の道具への志向性となる。しかし、用具性はあくまで人間存在の表現であって行為者の意識における志向性の対象ではない。従って、実は和辻にとって共存在の志向性さえ二次的なものである。

しかしそれでは逆に、ハイデガーにとって現存在とは厳密にはどのような意味で共存在的であるのか。

Thus, in characterizing the encountering of *Others*, one is again still oriented by that Dasein which is in each case one's *own*. But even in this characterization does one not start by marking out and isolating the 'I' so that one must then seek some way of getting over to the Others from this isolated subject? To avoid this misunderstanding we must notice in what sense we are talking about 'the Others'. By 'Others' we do not mean everyone else but me—those against whom the "I" stands out. They are rather those from whom, for the most part, one does *not* distinguish oneself—those among whom one is too.¹³

引用部分でハイデガーは、他者とは、自分から区別されるあらゆる人々のことではなく、むしろその逆に自分自身からは多くの場合区別されない人々のことであると述べている。The "they"とは、その意味で私自身である。(その意味で、ハイデガーの他者 Others は前述した三木における「私と汝」の汝とは明らかに異なる。) この記述(とその前後の論脈)からわかることは、最終的にはハイデガーも和辻における「倫」に類似する人間共同態(個人的であるのみならず共同態的である)を思考していたということである¹⁴。しかし、ハイデガーにおける共存在をめぐる省察が、行為の主体としての Dasein を離れることはない。最終的な結論としての共存在に関するハイデガーの記述は和辻における人間共同態の分析とよく似ているとしても、その結論の洞察に至る出発点は行為主体の立場である。あるいは、(主体という語に語弊があるなら)行為する何かから見た立場である。ここで現存在が世界(内事物)に向かう態度はむしろもはや単なる志向性の構造をとってはいないが、しかしそれでもそれは、和辻の懐疑主義的思考における表現と表現されたものの関係性とは隔たりがある。換言すれば、ハイデガーの共存在論において人間存在の表現という次元がそれ自体として十分に主題化されているとは考え難い。

道具存在分析を例にとりて考えてみよう。ハイデガーにとって、手元存在的な何か(Zuhandenheit)は世界の有意義性の連関全体において了解されている。たとえば、(行為主体がそれを意識しているかどうかは別としても)用具性としてのハンマーは釘を打つためのものであるが、釘は扉を打ちつけるものであり、扉は家を建てるために必要である。このとき、これらの行為連関を志向性と呼ぶかどうかはもはや定義の問題に過ぎないが、いずれにしても世界の有意義性はやはり行為主体の立場から捉えられているように思われる。

確かにハンマーという用具性を意義づける世界の有意義性を考えるときに、ハイデガーは、個人の行為ではなく、その有意義性を可能とする世界性(和辻でいえば共同態としての人間存在)を最終的には捉えている。しかしその場合、世界性は、あくまで共存在がその共同的行為を遂行する有意義性を構成する地平であるにすぎない。

ハンマーは釘を打つためのものであり、釘は扉を打ちつけるためであり、そして扉は家を建てる作業の一部である。そして、それらは最終的に家という構造体の内に住み、共に

生活するというある特定の人間存在のあり方と関わっている。確かにハイデガーにおいてもこのとき、ハンマーの用具性を意義づけるのに、(その地平として)この共同生活の体験が重要な意味をもっていたであろう。しかし、ハンマーから家屋内共同生活に至る省察の道筋は、ハンマーを打つその何ものか(場合に依拠してそれは、「私」と呼ばれあるいは「現存在」と呼ばれる)による行為を通して考察される。換言すれば、それは現存在が世界を志向するという構図に近似しており、共存在としての人間はあくまで行為する何か(主体)である。

一方、和辻にとって行為は二次的なものである。彼が考えていたのは、あくまで倫理であって行為ではない¹⁵。そして倫理とは彼にとって人間共同態そのものである。

ハイデガーと和辻のこの微妙でかつ決定的な相違は、種々の意味で両者の存在論的思惟を隔てている。同様に、西田における人間学も和辻の解釈学的倫理学と明らかに異なっている。

では和辻はディルタイの「表現」についてはどう考えていたのか。和辻によればディルタイの解釈学においては「日常的なる生の表現と了解とが哲学的理解を媒介するものとして認められておらない」(傍点原文)という¹⁶。表現という概念を重視する一方で、和辻はハイデガーを批判するのとほぼ同じ論理によってディルタイを批判している。

ここに我々はディルタイにおける「生」の概念の不充分さを非難せざるを得ぬ。彼はそれを人間的社会的現実として把握しながら、しかも人間存在としての意義に徹し得ないで、ともすれば個人的なる体験というごとき意義に用いている¹⁷。(傍点は原文のまま)

和辻にとって表現とは人間共同態における日常性の表現でしかありえない。ここで和辻がディルタイを批判する論理は、ハイデガーを批判するそれとほぼ同一である。ハイデガーにおける現象が表現を捉えきれないと批判されるように、ディルタイの解釈学もまた、間柄において生きるという人間存在から出発するのではなく、個人における芸術的観照の図式に依拠していることが批判されている。つまり換言すれば、和辻による批判の要点は、両者の人間概念の不完全さにある。

翻って、三木の場合には、表現はどのように考えられたのか。三木は『歴史哲学』において「体験及び表現と云ふとき、對立的關係は現はされない。それは單に連續的關係を現はす」と書いている¹⁸。三木にとって表現とは、個人的体験があつてそれが行為によって表現されるという連続性を意味する点で、ディルタイにおけるその意義に近い。つまり、和辻から見ると、三木においては人間存在における表現の意味が必ずしも捉えられていないことになる。ここでも、表現という事象に関する和辻と三木の着想は微妙に異なっている。

和辻にとって、解釈学的方法とは、純粋意識の志向性から出発するのではなく、むしろ

その成立の条件（すなわち人間存在）を問題とするためのものである。たとえば、表情、しぐさ、身振りなどの身体的表現は人間が人の間（人の世の中）であることを表現するものに他ならない。つまり表情やしぐさは純粹意識の志向対象ではなく、人間（人と人との間）における行為的連関の表現である。

あらゆる間柄の表現は、すなわち社会的な形成物は、ことごとく倫理の表現である。従って倫理学の方法は解釈学的方法たらざるを得ない¹⁹。

和辻にとって倫理とは人と人の行為的連関としての人間存在であり、そのような人間存在（人と人の間柄）の表現を理解する方法（倫理学の方法）は解釈学的方法である。

行為ではなく倫理（人間存在の行為的連関）を考えようとする和辻にとって、ハイデガーにおける共存性も、ディルタイにおける表現の概念も、等しくある種の人間学的思考の典型であるに過ぎない。単なる人（anthropos）についての人間学では、日常性（すなわち人間存在）を正確に把握することはできないということになる。

人間学と Anthropologie

和辻は『人間の学としての倫理学』において哲学的人間学 Anthropologie を批判しているが、その際にも基本的には同じ論理が展開されている。和辻にとって人間学とは、Anthropologie ではない。なぜなら、「共同態から抽象した「人」を肉と霊との二方面から考察するのがそもそものアントロポロジーの初めであり、従って身体論と精神論とがその課題の全部であった」からである²⁰。和辻にとって人間とは、世の中であると同時に世の中における人でもあり、両者の弁証法的統一である。哲学的アントロポロジーがそこから「人」を抽象して取り扱う限り、それは厳密な意味での人間学ではないということになる。

1930年代に三木、九鬼、高山、西田らがそれぞれ独自の方法によって anthropology を構想していたとき、カントからシェーラー、ハイデガー、カッシーラーに至るヨーロッパにおける哲学的人間学とはやや異質の、より多面的で分野を越えた人間学的考察が行われたことはすでに述べた。その中で、哲学的人間学をハイデガーなどとはまったく違った視点から考察し、さらにそれを解釈学的倫理学として再定義した和辻の独創性はおそらく最も本質的な意味をもっている。すでに述べたように、その異質性は必ずしも明確に理解されていたとはいえないであろうが、三木をはじめ多くの思索に影響を及ぼしたと思われる。

ところで、狭義の Anthropologie（「人 anthropos」の学）を批判する一方で、和辻はカントの Anthropologie について独自の解釈を試みている。

なるほどカントは「人」をば経験的・可想的なる二重性格において規定したのであって、「人間」の全体性を顧慮してはいないように見える。しかし我々の人格における人性を手段的・目的的に取り扱うということは、「人間」の全体性とかかわりなき単なる

「人」の立場においてなし得ることではない²¹。

一見すると、カントの Anthropologie もまた、「人」の学に過ぎないように思われるかもしれない。しかし和辻にとって、カントの定言命法における人性の原理（人性を単なる手段ではなく同時に目的として取り扱うように行為せよ）は、もはや単なる「人」の学としての Anthropologie における原理ではない。人格を目的として取り扱う定言命法は、それ自体が人間存在の「倫」の表現である。それゆえカントの道徳哲学は、本質的な意味での人間存在の学であるとされる。

人が手段として取り扱われ得るのはその経験的性格のゆえである。そのゆえに同時に可想的性格における人もまた手段として取り扱われ得る。この方向においては人はただ個別性の側面からのみ見られている。しかし人が究極目的として取り扱われねばならぬのは、その可想的性格のゆえである。そうして可想的性格においては人は個別的であることができない²²。

確かに「カントが意識的に取っている立場は十八世紀の個人主義であり²³、それゆえ彼の道徳哲学は「主観的道徳意識の学」²⁴として出発している。その限りでは、カントにおいて、和辻の意味での人間の学は明確には現れていない。しかし、究極目的としての人格は単に行為という現象によって定義されるものではないであろう。われわれが互いをそれ自体において代替不可能な存在（究極的な目的）として尊重しあうとすれば、まさにその道徳的相互性はすでに、主観的道徳意識の Anthropologie には収まらない共同態としての人間を含意している。

ところで、三木が『哲學的人間學』の冒頭で、哲学的人間学の特徴を「知られるものも知るものも共に人間である」ことにあると書いていることはすでに述べた。実は三木の書も、カントの Anthropologie から出発している。「かくて人間學は、カントが彼の書物を名附けたやうに「實際的見地に於ける人間學」であるべく、その理念は實際的人間學であると云はれるであらう」²⁵。しかし、やはりここでも三木は、和辻が人間存在の学と定義するところの「人間学」には明確に踏みこんでいない。三木にとっては行為がより本質的であり、その点で行為ではなく倫理を考える和辻とはつねに微妙にその思索がずれているように見える。

Mirror test と人間主義的限界

しかし、和辻の倫理学において行為が（表現に対する）二次的なものでしかないということは、歴史的な世界における人間存在がそれ自体として十分な多様性をもちえないということの意味する。換言すれば、私が父であるか子であるかは、一つの人間共同態を形成するにあたって何らの違いをもたらしえないことになるはずである。

一方で、西田が行為的直観を概念化する際に本質的なのは、それが歴史的世界における事実そのものを行為主体の側から論理化する方法であることである。対して、歴史的世界の構造そのものは、ポイエシスや絶対矛盾的自己同一などと呼ばれる。行為（直観）は歴史的世界における諸条件によって可能となっているが、それらの諸条件も同じく歴史的に規定されている。行為は、西田が「歴史」と呼ぶ始まりも終わりもないいわば解釈学的循環の表現であるに過ぎない。その考察の力点が時間性にあるか同時的共同性にあるかという相違を別とすれば、和辻の倫理学は西田における行為的直観の概念と類似している。しかし、和辻が描く人間存在（人の世）においては、この解釈学的循環の矛盾的性格があまり顧慮されていない印象を受ける。私が父であるか子であるかは、一つの人間共同態を形成する倫理（人間存在）にとっては明確な差異を生じないが、行為主体である私にとっては本質的に重要である。

そしてもう一つさらに重要なことは、仮に和辻における解釈学が彼の人間学を方法的に特徴づけるものであるとすれば、実はそれは和辻における人間主義の限界をも示唆していることである。表情や身振りなどの身体表現が人の間である人間存在を表現するものであり、単なる純粋意識における志向性でもなければ、行為主体にとっての世界の有意義性を現すものでもないとするれば、逆にいえば、そのような倫理の概念には、解釈の共役不可能性という本質的な事実に関する洞察が欠けている。つまり、表情や身振りに関する解釈はそれ自体が一つの人間主義（ヒューマニズム）を意味することになる。ここでは、心理学において自己認識（または自己意識）の指標としてしばしば用いられる mirror test を題材として、和辻の人間学の特徴と限界について考察する。

いわゆる mirror test は、1970 年に生物心理学者ゴードン・ギャラップによって考案されている (Gallup 1970)。野生のチンパンジーがはじめて鏡を見たとき、そこに自分の鏡像を認識できるであろうか。仮に、ある個体が鏡を覗きこんで、自分の顔についた赤い塗料に触る動作をしたとすれば、その個体はそこに自分自身の鏡像を見ていると推定される。ギャラップ自身は、それをチンパンジーによる視覚的な自己認識の指標であると解釈している²⁶。

私は、実験心理学の方法として、mirror test が自己認識の指標である（ありうる）ことを必ずしも否定しない。しかし、ここで考察したいのはその背景にある解釈学的前提である。mirror test の解釈学的な基盤は、mirror test の認識論的（科学方法的）な妥当性とはやや別次元の問題である。

この種の mirror test において注意すべきことは、その解釈の出発点が（純粋）意識の志向性にあることである。当該個体の心が、鏡に映った対象を自身の身体に対する何らかの対応物として志向していると解釈されるとき、その表情、しぐさ、身振りがある意味をもって現れてくる。このとき、動物個体の心のあり方には、ある種の志向作用が前提とされている。

しかし、『人間の学としての倫理学』における論旨を見る限り、おそらく和辻はこの種の純粹意識の志向性からは出発しないであろう。そうではなく、このしづさ（と見える個体の行動）そのものが（あるいはより正確には、このしづさに対する解釈が）、人間存在の行為的連関を表現していると考えらるであろうと推測される。動物の心が志向的であるかどうかは、解釈のパラダイムに属する一つの前提であり、その妥当性を実験的に検証することは難しいと考えられる。だとすれば、それがこの動物行動に関する解釈の前提として受け入れられるかどうかは、むしろ人間存在のあり方に関わっているはずである。この動物個体の表情やしづさ（とその解釈）は、実は人と人の間に置かれている。（そのように、和辻であれば考える）つまり和辻の場合、自己認識という意味が思考されるのは、いつも人間存在においてである。

さらにいえば、実はわれわれはこのとき、mirror test にこうであるべきという人間の姿（ある種の当為）を見ている。いうまでもなく、チンパンジーが本当に自分の顔を鏡の中に発見して自己を認識しているかどうかは、厳密にはわからない。志向的であるか表現的であるかを問わず、あるべき姿がそこに投影されている。

そしてさらに、仮に私の和辻解釈が妥当であるとすれば（あるいは仮にそうではないとしても）、実はそれは反面で、和辻における人間主義の限界をも示唆している。いわゆる mirror test において観察される行動が自己認識の成立であると解釈されるとき、そこで観察される表現は単一の意味を付与されている。つまり、人間的存在とそれ以外の存在における表現の共役不可能性が見えなくなっている。実は、いわゆる mirror test は、自己認識（あるいは自己意識）の指標（Gallup）でも、人間存在の表現（和辻）でもない。より正確にはそれは、人間主義とそれに付随するある種のコロニアリティーの表現である。

共役不可能性

人間と人間以外との解釈学は共役不可能な関係にあり、しかしその共役不可能性が隠蔽されることである種のヒューマニズムが成立する。人間らしいしづさや表情とは、そのようにいわばコロニアリティーを表現するものである。

冒頭で私は、和辻における倫理学は、ethics（倫理学）と矛盾的な緊張関係にあると述べた。すでに明らかなように、その一つの理由は、和辻が強調する人間における表現の解釈学にあった。あくまで行為ではなく表現を（人 anthropos ではなく人間を）主題とする和辻の倫理学は、単に行為の規範性を扱う ethics に留まることはできず、人間共同態としての倫理と日常性への関心に向かわざるをえない。この点が、倫理学（和辻）と ethics との第一の乖離である。しかし、そこにはさらにもう一つ別の理由が考えられる。和辻の倫理学が一つの人間主義であるとすれば、それに対して、行為の規範性を扱う倫理学（ethics）は本来ヒューマニズムとは別の次元にあるべきものであろう。だとすれば、このヒューマニズムに関する態度がこの二つの「倫理学」を隔てるもう一つの理由であることになる。

ハイデガーにおける道具存在分析について、グレアム・ハーマンは次のように書いている。

The tool-analysis is unsuccessful if we read it as saying that nothing exists outside the contexture of human meanings and projects. In fact, it establishes just the opposite. The tool-being of the hammer is not a technical or linguistic practice, but a capital X that forever recedes from all contact with human meaningfulness. The tool isn't "used"; it *is*.²⁷

ハンマーの用具性は、世界の有意義性と共にはじめて意味をもつ。和辻に即していえば、その用具性には、家という構造体の内で共に生活するという人間存在のあり方が表現されている。しかし逆にいえば、人間存在は決してそのようでないハンマーのあり方とは出会わないということである。これはすなわち、われわれが人間存在である限り、事物の実在（a capital X）はわれわれから隠れているということを意味する。

前号でも指摘したように、類似の論点を三木における人間学的考察（とりわけ彼のポイエシスの概念）にも見出すこともできる。ハーマンによれば、まさにその道具性を意識されることによって object そのものとしてのハンマーは退隠している。ハンマーで流れ作業をしているとき、あるいはそれがうまく使えずに困惑しているとき、どちらの場合でもハンマーという事物の実在は隠れている。同様に三木にとって、ある行為が意志されるとき（プラクシス）、行為の出来事としての側面（ポイエシス）は行為主体から隠されてしまう²⁸。あたかもその行為を意志したかのように、行為主体には見えていることになる。

和辻において明らかに欠けていると思われるのは、この共役不可能性についての考察であり、さらにいえば人間主義というコロニアルな何かをめぐる思惟である。

鏡に映る己の姿を見て、そこに自己の写像を見出す。このとき、私はそこに現れた表情やしぐさに、人間的な意味（喜び、悲しみ、怒りなど）を見出す。確かに、和辻の解釈学的人間学はこの表現的現象をありありと描き出すのに優れている。自己認識も、同じく人間的な意味の延長線上にあり、それゆえそれは人間が人の間（人の世の中）であることを表現するものに他ならない。つまり表情やしぐさは純粹意識の志向対象ではなく、人間（人と人との間）における行為的連関の表現である。しかしこのとき、この種の表現の解釈は、この人間学的表情における隠れた実在性そのものには触れていない。

三木であれば、この表現的世界における人間存在は、より明確にポイエシスとして考察されたであろう。実際に、同時期の三木は人間主義（ヒューマニズム）の問題を度々論じている²⁹。しかし、和辻の人間学的な思惟が、人間主義の限界とそのコロニアルな性格について意識していた痕跡はそこまで明確ではない。ここでも、両者の思索は、微妙にしかしはっきりとずれているように思われる。

（金沢大学国際基幹教育院准教授）

注

- 1 『人間の学としての倫理学』は、『倫理学』と共に和辻が彼の倫理学を体系的に明らかにした主著であるが、和辻にはそれ以前に「倫理学」と題する論考（1931年）が残されている。
- 2 『三木清全集』第18巻144頁。
- 3 同書133頁。
- 4 『和辻哲郎全集』第9巻177頁。
- 5 同書177頁。
- 6 後期ウィトゲンシュタインの『哲学探究』は1930年代の後半から執筆されたとされるが、それ以前に『青色本』『茶色本』がある。このため、厳密には両者の思索はほぼ同時代と考えるのが妥当であろう。
- 7 たとえば西田は、『無の自覚的限定』『私の絶対無の自覚的限定といふもの』（『西田幾多郎全集』第5巻93-141頁）で、「所謂ザッへも意識のタートザッへでなければならぬ。我々の行為的自己が単なる意識的自己と考へられる時、タートザッへは単にザッへとなるのである、ザッへはタートザッへのタートを極小にしたものである」（130頁）と書いている。ここで「意識のタートザッへ」は、明らかに行為主体における事実性と考へられており、ある種のカント解釈における（意識の）事実性（Tatsache des Bewusstseins）とは異なる。引用にもあるように、現象学における「ザッへ」を意識の立場であるとするれば、西田が重視するのは「タートザッへ」すなわち行為主体の立場であると考えられる。
- 8 『和辻哲郎全集』第9巻12頁。
- 9 同書9頁。
- 10 同書34-35頁。
- 11 同書35頁。
- 12 同書140頁。
- 13 Heidegger (2008), p.154.
- 14 Stroh (2015) はさらに、ハイデガーにおける現存在（Dasein）には間主観性が含意されており、しかもむしろそのような間主観性に帰することで本来的な自己が達成されるという解釈の可能性（“the possibility that Dasein is meant to contain an inherent form of intersubjectivity to which we must ‘return’ in order to achieve authenticity”）を提起している（p.243）。Strohの解釈は、現存在の共同性をその日常性まで拡張し、かつそれを本来性と関連づけている点で興味深い。しかし、現存在がもともと共存存在として定義されていることを考えるとそれ程意外なものではない。しかし、Strohにおいてもやはり、人間存在が行為する何かの側から考へられているために、世界性は共同的行為を遂行する有意義性を構成する地平であるに止まってしまっている。Strohのハイデガー解釈における共存存在論は、行為そのものが人間存在の表現であるという和辻の立場とは本質的に異なる。
- 15 より正確には、和辻にとって、行為そのものよりも人間存在の行為的連関が重要である。「世の中にあることがただ実践的交関においてのみ可能である点を強調すれば、存在とは「人間の行為的連関」であると言わねばならぬ」（『和辻哲郎全集』第9巻33-34頁、傍点は原文のまま）。
- 16 『和辻哲郎全集』第9巻174頁。
- 17 同書174頁。
- 18 『三木清全集』第6巻92頁。

- 19 『和辻哲郎全集』第9巻175頁。
- 20 同書20-21頁。
- 21 同書56頁。
- 22 同書56頁。
- 23 同書57頁。
- 24 同書59頁。
- 25 『三木清全集』第18巻189頁。
- 26 Mirror test とその現象学的な意味づけに関しては、Odagiri (2019)を参照。
- 27 Harman (2010), pp.45-46.
- 28 この論点については前号の拙論を参照。プラクシスとポイエシスの対比は、三木の哲学的人間学において一つの中心的な主題である。
- 29 『三木清全集』第5巻（哲學諸論稿）における諸論考を参照。

参考文献

- Gallup, G. G. Jr. (1970), "Chimpanzees: Self-Recognition." *Science* 167, no. 3914: 86-87.
- Harman, G. (2010), "A Fresh Look at *Zuhandenheit*." in *Towards Speculative Realism: Essays and Lectures*. Winchester, UK: Zero Books: 44-66.
- Heidegger, M. (2008), *Being and Time*, translated [from the 7th German ed.] by John Macquarrie & Edward Robinson. New York: HarperPerennial/Modern Thought.
- Odagiri, T. (2019), "Kawase Naomi's Introspective Style: Aesthetic Surfaces of World Cinema." *positions: asia critique* 27 (2): 361-396.
- Scheler, M. (2009), *The Human Place in the Cosmos*, translated from the German by Manfred S. Frings; introduction by Eugene Kelly. Evanston, Illinois: Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, 2009.
- Stroh, K.M. (2015), "Intersubjectivity of Dasein in Heidegger's *Being and Time*: How Authenticity is a Return to Community." *Human Studies* 38: 243-259.
- ・『西田幾多郎全集』岩波書店
 第2巻2002年、「自覚における直観と反省」1-271頁。
 第5巻2002年、「私の絶対無の自覚的限定といふもの」93-141頁。
- 『三木清全集』岩波書店
 第5巻1967年、「哲學諸論稿」1-421頁。
 第6巻1967年、「歴史哲學」1-287頁。
 第18巻1968年、「哲學的人間學」125-386頁、「哲學的人間學（校異）」386-419頁。
- 和辻哲郎「倫理学—人間の学としての倫理学の意義及び方法」『岩波講座哲学』1931年。
- 『和辻哲郎全集』岩波書店
 第9巻1962年、「人間の学としての倫理学」1-185頁。
 第10巻1962年、「倫理学上」。
 第11巻1962年、「倫理学下」。